

「来たるべきもの」としての「民主主義」：「脱構築とプラグマティズム」という問題(1)

著者	田島 樹里奈
出版者	法政大学国際文化学部
雑誌名	異文化．論文編
巻	13
ページ	245-294
発行年	2012-04
URL	http://hdl.handle.net/10114/7055

「来たるべきもの」としての「民主主義」

——「脱構築とプラグマティズム」という問題(1)——

Derrida's "la démocratie à venir"

—“Deconstruction and Pragmatism”—

田島 樹里奈

TAJIMA Jurina

はじめに

——脱構築と「民主主義」——

「Occupy Wall Street! (ウォール街を占拠せよ!)」。2011年9月17日、アメリカの金融機関や政府などに対する大規模なデモが、ニューヨークのウォール街で沸き起こった。大勢の民衆が集まり、「私たちは99%」と書かれたカードを掲げて、ごく少数の富裕層に対する怒りを剥き出しにした。筆者が滞在していた10月1日には、1500人もの民衆がブルックリン・ブリッジに集まり、デモ活動を行い、そのうち約700人が市警察によって逮捕・拘束された。

「アラブの春」に触発されたとも言える、今回のニューヨークの大規模なデモは、その後も拡大を続けている。その余波は全米各地に広がり、さらにその影響は世界80カ国以上にも及ぶ見通しだ。また、その特徴は、デモの拡大に伴い、年齢層も参加者の階層も幅広くなり、抗議の主張も多様化していることである。主張のテーマとしては、高失業率や貧困の問題はもちろんのこと、年金問題、少数民族に対する差別反対、環境問題など多岐にわたる。興味深いのは、若者を中心とした民衆に加え、労働組合の参加や、経済学者、ハリウッド俳優や芸

術家などの著名人も参加するなど、参加者もまた多種多様であることである。そのため、アメリカ政府も、デモを鎮圧したり収束させたりすることは不可能に近く、もはや收拾のつかない状態となっている。しかも今回のデモはアメリカ一国の問題ではなく、まさに世界的な社会現象となっていることは触れておく必要がある。

というのも、現在デモが広がりつつある多くの国が、「民主主義」の政治形態をとっていることが重要だからだ。デモ参加者の民衆の強い怒りと不満を政府がコントロールできていない。ある意味で、さまざまな国で、現実的には「民主主義」の限界が露骨に現れているといえる。民衆の怒りや不満は、自分たちが思い描く「民主主義」とは異なった状況になりつつあることへの抗議と見ることも出来るのである。

しかし、そもそも私たちが生きている現実世界のなかに、はたして「民主主義 (democracy)」は存在 (exist) しているのだろうか？ あるいは、現実存在するのだろうか？ 私たちは色々な意味で、「民主主義」を問題にしたり、「民主主義」に疑問を持ったりしている。だからこそ、先に挙げたような民衆によるデモが起るのであり、「民主主義」を標榜する政府が批判されるのである。

したがって、私たちが問題にすべきなのは、「民主主義とは何か」という「民主主義」の本質を問題にしたり、「民主主義」の理想形態を考察したりすることではない。筆者が問いたいのは、より根本的な問題、つまり、「民主主義」という政治制度は現実の政治空間のなかに存在しているのか」という問題である。今、重要なのは、「民主主義」という政治 = 支配形態を、実際の現実政治から距離を置いて問うことである。言い換えれば、「民主主義」を、哲学的に問うこと、しかも政治哲学的ではなく脱構築的に問うことが重要であると考え。なぜなら、脱構築¹は、私たちの日常生活の中で当然の事として処理され、埋もれてしまっているような事実をあらためて問題化し、再考

することのできる哲学的方法であるからだ。それゆえ、最も根本的なところにある私たちの生活空間を、批判的に再考することが可能なのである。

周知の通り、脱構築とは、ジャック・デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) が西洋形而上学批判のために導入した、哲学的テキストの批判的読解に端を発する哲学的な方法、あるいは哲学的な立場である。筆者は、そのデリダが、1990年代前後から「民主主義」という問題に集中し始めたことに着目し、脱構築の大きな主題として倫理・政治的な問題に向かったことを検討したいと考えている。そこで本稿ではまず、『脱構築とプラグマティズム』という1冊の本をとりあげること、で、“脱構築と民主主義”の関係、さらには脱構築のもつ「政治性」について考えてみたい。

本書は、1993年5月にパリの「国際哲学カレッジ (Collège International de Philosophie)」で行なわれたシンポジウム「脱構築とプラグマティズム」にもとづき、1996年に同名で書籍として発行された。このシンポジウムは、政治哲学者シャンタル・ムフ (Chantal Mouffe 1943-) が主催者となり、デリダとリチャード・ローティ (Richard Rorty, 1931-2007) の二人が招かれ、脱構築とプラグマティズムというそれぞれの哲学的立場から、「民主主義」のテーマを取り扱った。また、シンポジウムには、デリダとローティに加え、政治哲学者エルネスト・ラクラウ (Ernest Laclau, 1935-) と倫理学者サイモン・クリッチリー (Simon Critchely, 1960-) も呼ばれている。

本稿で私が論じたいことは、「脱構築とプラグマティズム」で議論されたことを中心にして、デリダの脱構築と「民主主義」との関係、とりわけその政治性について検討すること、そしてその考察を通じて、彼の「来たるべき民主主義」という思想を明らかにすることにある。そのために、これらのテーマを大きく3つに分け、それぞれを各章の主題として取り上げることにしよう。

第一章では、ローティによるデリダの脱構築の哲学に対する批判を取り上げる。自らを「プラグマティスト」と自称するローティは、デリダを「私的アイロニスト (private ironist)」として位置づけ、彼の哲学は、公共的 (public) で実践的 (practical) な政治的な場面では何の役にも立たない思想だとして批判する。本章では、このようなローティによる「公共／私の区別 (public-private distinction)」とデリダ哲学のもつ政治に対する思考を、クリッチリーの解釈等を参照しながら検討したい。

続いて第二章で問題にしたいのは、前章で明らかにしたことを踏まえて、デリダが政治と「民主主義」の問題を議論する前に、言語に関する問題を取り上げている点である。デリダはシンポジウムのテーマである「民主主義」の議論に入る直前に、自分の発表をフランス語で行なうことを宣言している。脱構築とプラグマティズムとの関係、そして「民主主義」というテーマをめぐる問題に触れる前に、「なぜデリダは言語の問題に触れたのか」という問いを考えてみたい。というのも、筆者は、この問いの背後に、デリダの“言語のポリティックス”を読み取ることができるからである。筆者としては、デリダが講演の場で言語を用いる際に、“言語行為のポリティックス”を発動させていることを明らかにしたい。

最後に第三章で取り上げるのは、デリダの“言語のポリティックス”と「民主主義」との関係の問題である。デリダは、本シンポジウムで「来たるべき民主主義」という独自の「民主主義」論を唱えていた。筆者は、デリダがシンポジウム当時から晩年に至るまで、この「来たるべき (à venir)」という時間性の問題を自らの哲学の中心に据えていたことを指摘しておきたい。それゆえ、本章では「来たるべき」という時間性が、実は言語行為論で重要な「約束」という言語行為と密接に関わっていることを検討する。しかもデリダにとって、言語行為論は単なる言語哲学の問題にとどまらず、言語の“政治”哲学に関わっているの

である。そこで、「民主主義」と言語行為が切っても切れない関係にあることを考えたい。これらの問題を解きほぐしながら、「脱構築とプラグマティズム」というシンポジウムのなかで、デリダが「民主主義」の問題をどのように考えていたかという問題を検討する。そこから、デリダにおける脱構築の可能性を考える²。

それではまず、デリダの論敵の役割を担って登場したローティのデリダ批判を中心に、脱構築とプラグマティズムにとって「民主主義」とは何かという問題をめぐるシンポジウムの内容の検討に移っていこう。

1. ローティによるデリダ批判 ——シンポジウム「脱構築とプラグマティズム」再読——

まず注意したいのは、シンポジウムの発表順と各自の役割である。多少煩雑になるが、このシンポジウムそのものの「政治性」を考える上で重要なので、目次をもとに再構成してみよう³。

最初に、企画者であるムフが、シンポジウムの趣旨を手短に話しながら、「脱構築およびプラグマティズムと民主政治」という基調講演を行なっている。それに続いて、中心人物の一人であるローティが「脱構築とプラグマティズムについての考察」というタイトルで、ムフの問題設定に対して痛烈な一撃を展開する。さらにそれを承けて、クリッチリーが「脱構築とプラグマティズム—デリダは私的アイロニストか公共的リベラルか」というテーマで、ローティによるデリダ哲学に対する誤解についての批判を行う⁴。そのクリッチリーの発表の後に、彼に対して、ローティが再批判を短く行う（「サイモン・クリッチリーへの応答」）。その後、ラクラウが「脱構築・プラグマティズム・ヘゲモニー」というテーマで、デリダ、ローティに合わせてラクラウ自身の哲学的テーマである「ヘゲモニー」論を附加して議論を展開する。ラクラウの発表に対しても、ローティは「エルネスト・ラクラウへの

応答」を行なっている。そしてこのシンポジウムの最後に、デリダが「脱構築とプラグマティズムについての考察」というテーマで、本シンポジウムの締めくくりの発表を行なっている。

以上から見ても、このシンポジウムは、脱構築とプラグマティズムとを平等に扱う接続詞の「と (and)」で結びつけていながら、双方の比重のかけ方が偏っていることが分かる。端的に言って、目次の構成〔発表時のプログラム〕は、ローティの「プラグマティズム」の哲学を、デリダに近い脱構築の哲学の側から批判するという体裁となっている⁵。それゆえ、シンポジウムの公平性の観点から見ても、かなりバランスを欠いていると言わざるをえない⁶。

それでは、なぜこのような偏ったシンポジウムが行なわれているのに、タイトルが「脱構築とプラグマティズム」となっているのか。また、なぜデリダはローティと全面的に対決をせず、ムフ、クリッチリー、ラクラウとローティの間で戦われていた論戦に参加しなかったのか。さらに最も重要なことだが、デリダが、このシンポジウムで果たした役割は何だったのか。これらの疑問は、このシンポジウムだけでは、到底答えを見出すことはできない。しかし、その手掛かりはデリダの発言の中にちりばめられている。ただ、これらの問題を一つ一つ検討することが本章の目的ではない。とりあえず、私たちはデリダに対するローティの批判を取り上げることで、満足しなければならない。

様々な問題を含んでもなお、主催者であるムフが「脱構築とプラグマティズム」というタイトルのもとで、「民主主義」という複雑なテーマが絡み合う問題を企画したのには、それなりの理由と目的があった。ムフが、異質な哲学者の二人を呼んだ理由とは、デリダもローティとともに、合理主義や普遍主義を批判しながらも、啓蒙思想の政治的側面である「民主主義のプロジェクト」を擁護する点において共通項をもつからに他ならない。ムフの見解では、両者とも「民主主義」に哲学的な基礎づけは必要だと考えておらず、「民主主義」の制度が

合理的な基礎づけによって確保されるとも考えていない。この意味で、彼らはともに「非・基礎づけ主義⁷⁾」の立場をとっている。ただもちろんのこと、二人にはこうした共通の考えを持つ反面、大きな違いもある。その最も大きな違いは、デリダが「民主主義」について脱構築的な立場で思考しようとしているのに対し、ローティは脱構築による哲学的考察はいわゆる「政治」にとって無意味であると考ええる点にある。確かに、この違いは容易に乗り越えられるものではない。

それでもムフによれば、両者の見解に相当な違いがあるとはいえ、本シンポジウムの目的は、両者の思想的異同を検討し、実り豊かな(fruitful)対話をする事。そして、何よりも、デリダの脱構築とローティのネオ・プラグマティズムが、「民主主義」に関する「非・基礎づけ主義」的な思考を入念に作りあげる際に、どのような貢献ができるかを究明することにあつた。

しかし、こうしたムフの思惑とは裏腹に、シンポジウムの中でローティは、デリダのテキストが、政治思想に貢献するとは考えられないと言い切った。それは、デリダの形而上学への攻撃は、政治的には何の影響も与えないというローティの断固たる主張に基づいている。それでは、はたして、ローティによる痛烈なデリダ批判は妥当性をもつのだろうか。ローティは一方的にデリダを矮小化して批判しているのではないか。この疑問に答えるために、まずローティのシンポジウムの議論を、彼の『偶然性・アイロニー・連帯』を用いて補完しながら確認し、デリダ批判の妥当性について検討しよう。

ローティがデリダの哲学について、最も痛烈に批判しているのは、デリダの脱構築そのものが政治の現場で何の役にも立たないという点である。それは、本シンポジウムの中でクリッチリーも指摘しているように⁸⁾、ローティが自らの政治哲学の特徴として、「公共／私の区別(public-private distinction)」に徹底的にこだわっていることに起因している。そして、デリダが「リベラル・アイロニスト」であるこ

とから、彼の哲学が政治的には無力であると指摘するのである。ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』のなかで、自己創造的で自律的な人間の生としての「私的 (private) なもの」と、正義や人間・連帯に関わる「公共的 (public) なもの」とに分けている。さらにローティは、ジュディス・シュクラの定義を借りて、「残酷さこそ私たちがなしている最悪のことだと考える人びと」のことを「リベラル (liberal)」と呼び、自分にとってもっとも重要な信念や欲望 (beliefs and desires) の偶然性に直面する類いの人びとを「アイロニスト (ironist)」と呼んでいる⁹。

以上のことからローティによれば、「リベラル・アイロニスト (liberal ironist)」とは、「基礎づけることのできない欲望 (ungroundable desires) のうちに、自らの希望を含むような人びと」のことを指す。このときローティが考える希望とは「苦痛 (suffering) が今後、減少するだろうという希望」であり、「人間が他の人間によって屈辱を与えられること (humiliation) が無くなるかもしれないという希望」のことである¹⁰。誤解を恐れずに単純化していえば、ローティにとって、「リベラル・アイロニスト」とは、自らの欲望の根拠を合理的には基礎づけられないが、欲望として、苦痛を望まず他者によって屈辱を与えられたくない自律的な個人のことである。

ローティは、同じように哲学者たちも二分できると考えている。一方は、根本的に公共的な目的を達成するような仕事をする哲学者であり、他方は、根本的に私的目的の達成のための仕事をする哲学者である。この「公共／私の区別」を踏まえた上で、ローティは、デリダの哲学は哲学に深く関わりのある人には私的満足を与えるが、公共的な政治には何の影響も与えないものだと主張する¹¹。そこからデリダの「脱構築」の哲学は政治的に無力だという見解が出てくる。

しかし、ローティの区分に対して、クリッチリーは、デリダはローティの言うようにアイロニストに過ぎないのか、あるいは、ローティ

の言うリベラルでありうるのではないかという疑問を提起した。さらに、彼は、「私的領域アイロニストになるという事実が、私たちにとって公共的領域との関係ではあまり関わりがないようにみえるというのは奇妙に思われる」とも指摘している。つまり、クリッチリーの問いは、私的なアイロニストが公共的領域にまったく関わらないで、現実生きられるのかという疑問だといってよい。たとえ自分自身が私的な領域のみで生きようとしても、現実の社会の中で私的興味・私的満足だけで生きられるはずがない。こうした疑問を投げかけた後、クリッチリーは、ローティはなぜリベラルがアイロニストでもあるかの十分な理由を与えないまま、「アイロニストがリベラルであり得ない理由はない」と主張していることを指摘している。クリッチリーは、確かにその正しさを認めながらも、ローティの主張が明瞭ではないことを批判したのである。

また、ラクラウもクリッチリーと同様に、ローティの「公共／私の区別」について批判的に次のように述べている。「ローティの議論の難点の一つは、カテゴリーを支配している基本的な区別の理論的地位が必ずしも明確ではない事である。たとえば、公共的なもの (the public) と私的なもの (the private) とのあいだの重要な区別は本当に確立された (established) ものなのだろうか？ 本当のところわからない。聞かされるのは、自己創造の (私的) 欲求と人間的連帯の (公共的) 要求との間にある、或る種の通訳不可能性 (incommensurability) だけであり、しかしながらその分割の本性が理論化されることはない¹²⁾」。このような見解から、ラクラウは、自己創造の要求と人間的連帯の要求をローティの望むように明確に区別することができるのは、整然とした合理主義的な世界だけだと主張するのである。

それではなぜローティは、クリッチリーやラクラウの批判が提出されてもなお、ここまでデリダの脱構築の哲学に対して、公共的な意味で政治的に無力であるかを力説するのだろうか。それは、言うまでも

なく、ローティが政治の現場でのプラグマティックな実践を重視しているからである。言い換えれば、彼は、公共的政治の現場では、なるべく率直で使い易い言葉を用いて議論が行なわれるべきであり、哲学的な深遠な議論は不要であると考えているからだ。つまり、ローティによれば、政治の言説と哲学的な言説は明確に分けられるべきであり、両者を混同してはならない。

以上のようなローティの主張は、ムフに対する応答のみならず、クリッチリーの議論への応答の中でも顕著に現われている¹³。いずれにせよ、ローティは、公的政治の現場における実践を重視しているのであり、たとえ彼自身が拠って立つプラグマティズムの哲学であっても、それが哲学であるかぎり、政治にとって役に立つとは考えていないのである。こうした経緯から、ローティは、デリダの哲学が実際的な政治の現場では何の役にも立たず、彼自身もまた「私的アイロニスト」の一員にすぎないと結論づける。それに対して、ローティ自身は、デリダの哲学を批判しながら、自らを「改良主義」、「プラグマティスト」として明確に位置づけている¹⁴。

しかし、ローティのプラグマティックな発言もまた、それ自体、デリダにとっては政治的だと考えられる。つまり、デリダにとっては、発言するというそのこと自体が既に政治的なものであり、ローティが「デリダの哲学は政治的でない」という発言そのものもまた、既に政治性を帯びざるをえないのである。そもそもこうしたことが生ずるのも、ローティの語る政治や正義の概念と、デリダの語るそれらの概念とが、異なる意味を含む可能性があるからといえる。

本書で展開されている「民主主義」をめぐる議論には、それぞれの発表者の哲学的立場が強力に反映されており、互いの議論が言葉の定義一つをとっても噛み合っていないように思われる。したがって、ローティとデリダ双方の立場から見たとき、政治や正義の概念理解が異なるために、議論の展開にすれ違いがあるのも当然である。

またローティは、デリダが言語について多く語っていることを指摘し、それは言葉と世界との間の関係にかんして、他の諸研究と有効に比較するかもしれないような仕事をする一人の「言語の哲学者」として彼を見てみたいからだという¹⁵。たしかに、ローティの言うように、デリダを「言語の哲学者」として見ることも可能である。しかし、言語に焦点を当てるのであれば、むしろ「言語政治の哲学者」と見る方が妥当だろう。というのも、彼の脱構築の哲学は、『脱構築とプラグマティズム』とほぼ同時期のさまざまな講演会・シンポジウムの中で、ローティのプラグマティズムとも近い形で、プラグマティックな言語の使用を政治的に展開しているからである。つまり、その意味で、デリダはローティのいうように、「公共／私の区別」を脱構築し、プラグマティックな言語がつねにすでに、政治性を帯びてしまうことに注意を喚起している。そこには“言語のポリティックス”とも呼ぶべき、デリダの脱構築の政治性が読みとれるのである。そこで次節では、デリダがシンポジウムで語る際の、プラグマティックな言語使用の政治性について考えてみることにしたい。

2. 脱構築の“政治性”

2-1 多言語使用の政治—言語使用の画一性批判—

私見によれば、言語の問題こそデリダにとって、政治や「民主主義」をめぐるテーマのなかで本質的に重要な問題である。なぜなら、デリダが政治に関する議論のすべては言語の問題に由来すると考えているからである。そこまで言い切るには、デリダにはある種の信念に似たものがあるからだ。そして、言語の問題、特に“パフォーマティヴな発話〔言語遂行的発話 performative utterance〕”という「言語行為 (speech act)」の問題系こそ、デリダの“言語のポリティックス”が機能する場面だと言えるだろう。まず、デリダの言語の問題に触れる前に、彼がいわゆる「政治」と脱構築との関係についてどのように考

えていたかを確認しておこう。デリダは晩年、或る雑誌のインタビューに答えて、次のように言っていた。

「『脱構築』は、私の仕事は少なくとも、その最初期からずっと、ひとつの政治に逢着することなく、だがにもかかわらず、政治的なものに対する配慮を怠らずにきた、と。この配慮こそ、私のこれまでの仕事すべてに明確な方向づけを与えてくれたのです。それが顕著となったのはここ10年ほど、だいたい12年から13年前からのことです。『友愛のポリティックス』や『マルクスの亡霊たち』、また歓待について述べた著述などにおいて、より判然とそれを示す必要があったためです¹⁶」。

2004年に為されたこの発言から12年から13年前というと、1990年直後ということになる。この時期のデリダの著作で、本稿における考察にとっても重要なのは『他の岬』であり、それが出版されたのは1991年である。この発言で言及している著作については、年代順に言えば『マルクスの亡霊たち』(1993)、『友愛のポリティックス』(1994)である。この時期から、デリダが「政治的なものに対する配慮」を「より判然と」「示す必要があった」のは、ヨーロッパの統合が促進しつつあったからである。『他の岬』へとまとめられる論考が書かれた時期(1989-1990)に、デリダの思想が「政治的なもの」への配慮を顕在化させたのも、時代の要請であったと考えることができる¹⁷。また、このインタビューが掲載された雑誌が『ヨーロッパ』というタイトルを持つことから分かるように、デリダが「ヨーロッパ」という統一性に対して、敏感に反応したのにも理由があったと言えるだろう。カプートはこの点を的確に指摘している。多少長いが、引用してみよう。

「『今日』のヨーロッパは、前代未聞の出来事——ペレストロイ

カ（perestroika）、ソ連崩壊、ドイツ再統一、一語で言えば「新世界秩序」——の震動によって揺さぶられている。このことは、可能性——デリダが正統マルクス主義者であったことは一度もなかった——、ならびに暴力——民族主義的ならびに宗教的「同一性」の名において勃発した大量殺戮という残虐行為——という二つの事態からなる光景を形作っている（AC13/4）。これらの危険に対してデリダは文化的同一性という考え方そのものを非難することによってではなく、それを脱構築することによって反応する。とはいえそれは——またもや指摘する必要があるだろうか——文化的同一性を破壊したり、大混乱のまま放っておいたりすることを意味するのではなく、それを差異に向かって開くことを意味する¹⁸】。

こうした同質化し、同一化する危険を孕んだ「文化的同一性」という考え方に対して、デリダこそ、その批判者として相応しいと、カプートは論じている¹⁹。デリダが、「文化の同一性」に対する危機感を表明し、自らの同一性をも差異化しようとするとき、彼にとって「言語の同一性」もまた、差異化されなければならない。さらに、差異に向かって開くことが意味するのは、「同一化」へと融合されてしまうことに対する危機意識の裏返しだということである。すなわち、異なる文化・異なる思想・異なる言語などを抱えた「ヨーロッパ」が、「新世界秩序」という名の下に統一され同一化されてしまう警戒心である。したがってデリダは、融合や同一性といった意味を含む「共同体」という語も好まない。カプートも指摘しているように、デリダは「発明〔侵入〕主義者（in-ventionalist）²⁰」であり、常に「来たるべき」ものに注意が向いているのである。この「来たるべき」という言葉は、デリダ哲学の要ともなる独特な時間性を表す用語であるが、その問題の検討は最終章に譲ることにして、まずは先にあげた、デリダにとっての

もう一つの大きな問題である言語の問題を見てみたい。

本シンポジウムでデリダは、自身の議題に入る直前に、言語に関する問題提起をしている。デリダは、自分の発表に際して、フランス語で発表することをわざわざ断っている。

「私はフランス語で話すことにします。ここでフランス語で話すのは私が最初ですが、それは時間を節約するためためでもあります。私たちの間に違いがあるとすれば、それは本質的に言語の問題に由来するのであって、思想伝統の違いとか国民的差異という意味での違いではありません。(中略) 私が申し上げようとしているのは (中略)、むしろ私が言語を本気で〔真面目に seriously〕取り上げようとしているという事実についてです。その様々な帰結は、たとえ私の生まれがフランスではないとしても計算・予測できない (incalculable) 偶然的事実であり、私がフランスの言語 (the French language) に結びつけられ、私が、思考の仕事や政治の仕事のなかで、このフランスの言語を考慮したいと考えている、この偶然的事実なのです²¹」。

このように語るデリダの真意は何なのか。デリダは「民主主義」論に入る前に、なぜ言語の問題、特にフランス語ということに対し、ここまでこだわるのか。筆者がデリダにとっての言語の問題を取り上げるのは、こうしたシンポジウムの席で、何語で発表するのかということは、単なる便宜的な言語使用の問題だけではすまない問題が含まれていると考えるからである。端的に言えば、デリダにとって、言語の問題が“ポリティックス〔政治・政治的なもの〕”の問題に密接に関わっているからに他ならない。私たちは、デリダが自ら「フランス語で話す」ということとの関係で、言語の問題が本質的だと言っていることに注意しなければならない。

ただ、デリダ解釈者の中で、講演におけるデリダの発話の「政治性」を主題的に取り上げているものは、私が知る限りではほとんど無い²²。もちろんデリダにとっての言語の重要性や、「エクリチュール〔書き言葉〕」と「パロール〔話し言葉〕」の間にある優劣関係といった問題について触れているものについては、枚挙にいとまがない。しかしそれらはあくまでデリダのテキストや講演から、彼のいわんとする内容そのものを解釈したものであり、デリダ自身が現場で起こす“パフォーマンスな発話（行為遂行的発話 performative utterance）”の重要性について取り上げてはいない。

ここで重要なのは、デリダが思考活動においても政治活動においても、フランスの「言語」に束縛されているという「事実」、フランスの「言語」を重視しようとするという「偶然的事実」を語りたいと言っていることだ。「計算・予測できない偶然的事実」としての言語使用の問題が、デリダにとって重要であり、その事実束縛されているということこそが、デリダが本当に語りたいことだったといえるだろう。ここでデリダの意図するところは、まさにこのシンポジウムが行なわれたパリという場所、予想される聴衆がほとんどフランス人か、あるいは“フランス語”を母語としている人たちである可能性の高さだろう。さらに、シンポジウムが英訳されるであろうことを勘案すれば、デリダにとって、自ずと翻訳の問題が予測されていたと考えることができる。

たしかに一見すると、他の4人の哲学者が“英語＝イギリス語”で話してきた中をデリダひとりが“フランス語”で話し始めたことは異色に思えるが、実際のシンポジウムに集まった聴衆を考えるならば、圧倒的に“フランス語”が優勢な状況であったはずだ。したがってデリダは、4人の哲学者とともに議論していたことは事実だろうが、それと同時に“フランス語”に馴染みのある聴衆を視野に入れて、自らの発表を行なっていたと考えていた方が、辻褄が合う。つまり、デリ

ダは4人の哲学者よりもむしろ聴衆を意識して発表したと考えた方が理にかなっている。

しかし、問題なのは、デリダにとって“フランス語”は母語として自然な言語だったのかということである。というのも、彼は発表に際して使用する言語について、このシンポジウム以外にも論じているからである。特に象徴的なのは、このシンポジウムに先立つこと3年半前に既に、デリダは正義と法についての討論会で、発話する言語の問題を語っていたことである。1989年10月1日から2日に、ニューヨークのカードゾー・ロー・スクールにおいて、ドゥルシラ・コーネルが企画した討論会「脱構築と正義の可能性 (Deconstruction and the Possibility of Justice)」のオープニングで読み上げた「正義への権利について／法 (= 権利) から正義へ (Du droit à la justice)」の冒頭でも、デリダは「私には義務がある、つまり私はあなたがたに英語で私を送り届けねばならない (C'est ici un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais. This is an obligation, I must address myself to you in English.)」という言葉の皮切りに、発表に際しての使用言語の問題が、正義と法を巡る議論の中で重要であることに触れていた。このデリダの一言は、はじめにフランス語で言われ、次に英語で発音されたものだった²³。

また、本シンポジウムの1年半前の1992年4月に、デリダは、アメリカ合衆国バトン・ルージュのルイジアナ州立大学で「他処からの反響 (Echoes from Elsewhere)」というタイトルのコロックに参加している。このコロックは、エドゥアール・グリッサンとデヴィッド・ウィリスによって組織された。そのときの記録は『他者の単一言語使用—あるいは起源の補綴』(1996)としてまとめられている。そこでデリダは、「私は一つの言語しか持っていない、ところがそれは私の言語ではない」というテーゼを執拗に議論していた。

これらの事実を考えあわせたとき、デリダにとって、“フランス語”

ですら、「他者の言語」であることが明らかになる。しかもデリダが、このコロックで語っていたように、自らが“フランス語”を語ることに苦痛にも似た感情を持っていたとすれば、私たちはデリダが「フランスの言語 (the French language)」という言葉を使うことで、いわゆる“フランス語／フランス人 (French)”という言葉を避けた理由が見えてくる²⁴。彼にとって、フランスの「言語」を用いるか、他の提題者と同様に英語＝イギリスの「言語」を用いるかという選択は、単なる時間の節約のような便宜的な問題だけではなく、ひとつの“政治的アイデンティティ”の表明であると考えられるのである。

本シンポジウムの記録をそのまま読むかぎりでは、1つのテーマの中で先行する哲学者4人全員が英語＝イギリスの「言語」を共通語として議論して来たなかで、突如1人だけフランスの「言語」で話し始めたデリダは異質にみえる。しかし、この異質性が意図的なものであり、ある意味で英語＝イギリスの「言語」で統一／画一化されていた場に亀裂を入れたと考えるならば、どうであろうか。つまりより強調していえば、デリダは、英語＝イギリスの「言語」で統一されていたシンポジウムという場の纏まりを敢えて破壊し、英語＝イギリスの「言語」の「単一的言語使用」を当たり前とする暗黙の了解に抵抗したのだった。言い換えれば、彼は「言語」の多数性を導入し、シンポジウムそのものの自体が既に複数の言語が飛び交う“政治的な駆け引き”の場へと変化させたともいえる²⁵。しかし、私たちは、まだデリダの言語使用の“政治性”と「民主主義」との関係を十分に明らかにしきれていない。

2-2 パフォーマティヴな発話の“ポリティックス”

—脱構築と「民主主義」—

私たちは、デリダによる脱構築が、私たちが民主主義的なものなかに閉じこめられないために必要なスペースを与えることによって、

政治的なものと民主主義的なものについて考えることを許すというデリダの考えを想起する必要がある²⁶。つまり、口頭発表の冒頭で言語の問題を取り上げることが、彼にとって、「民主主義」の問題と密接に関わっていることに注意しなければならない。

この問題に関わる講演会として取り上げてみたいのが、「脱構築とプラグマティズム」のシンポジウムからほぼ1年半後、1994年10月にアメリカ合衆国のヴィラノヴァ大学で、デリダを招いて行われた円卓会議である。それは、ヴィラノヴァ大学の博士課程のプログラムの設置を記念したものだ。デリダは、円卓会議の席上で原稿を持たずに即興的に英語で話し、質問にも即席で答えていた²⁷。私たちが注目したいのは、デリダが円卓会議の最初の発言で、英語で発言することを謝罪しつつも、自らのフランス語で話さなかったことである。この会議で重要なのは、カプートも言うように、デリダが擁護しているものを一言で言えば、「民主主義」であるということである²⁸。さらにカプートは、「たとえば——これは、脱構築の単なる一例ではなく、その核心の考え方であるが——、脱構築においてはあらゆることが「来るべき民主主義」の方向に向けられている²⁹」という。この発言は重要である。デリダによれば、「民主主義」は、想像しうるあらゆる差異を受け入れるような寛容なものでなければならない。それゆえ、デリダにおいては、言語の差異、文化の差異、人種的な差異などをすべて含む民主主義でなければ、この条件を満たしえない。だからこそデリダは、言語や文化の同一性という考え方について敏感に反応する。

デリダは「円卓会議」の席上で、「自分自身の同一性のために戦う人たちは、同一性とは、事物、たとえばこのコップとかこのマイクロフォンの自己同一性ではないのであって、むしろ同一性は同一性の内部に差異を含んでいる (implies a difference within identity) という事実」に注意を払う必要があります。つまり、文化の同一性は、自分自身とは異なってあるあり方です。文化は自分自身とは異なっています

し、言語は自分自身とは異なっています。そして個人は自分自身とは異なっているのです³⁰」と語っている。この発言には、「私は一つの言語しか持っていない、ところがそれは私の言語ではない」というテーマが根底にあると言えるだろう。

デリダは敢えてグローバルな言語として機能する英語＝イギリスの「言語」という特権的な言語を使用せず、ある意味でローカルな地域言語としてのフランス語を語ることで、言語そのものが孕んでいる政治性を意識化させた。もちろん、“フランス語”ですら、かつての帝国主義的言語であることには変わりない。その“犠牲者”でもあるデリダが、“フランス語 (French)”という言葉を用いずに、「フランスの言語 (the French language)」と表現していたことを忘れるべきではない。用語の意味をできるだけ厳密に一義的に絞り込むことによって、よりクリアな哲学を目指す英米＝イギリス／アメリカの「言語」哲学的素養を積んだローティとは対照的に、デリダは言語使用の孕む政治性を、政治的な駆け引きと同一性 (identity) の問題として捉えている。それと同時に、デリダは、ローティの用いる英語＝イギリス／アメリカの「言語」のもつ「単一言語使用」の政治性に対しても、疑問を投げかけている。

さらにいえば、言語使用の政治性という性格を含めて、画一的な意味の決定不可能性として考えることが、ある意味で「翻訳の政治性」を提起している。デリダの“フランス語”発言が孕む政治性とは、多言語使用に潜む言語の、画一的な意味の不確定性の問題を徹底的に追究し、意味の確定／決定そのものが、つねにすでに、言語をめぐる「政治的なもの」を発動させていることを指摘することだった。これがデリダの脱構築の言語政治の哲学であるといえるのである。

こうして、シンポジウムの状況を再現することによって、デリダが言語の問題を敢えて「民主主義」を議題にするシンポジウムで取り上げた理由が明らかになる。彼にとって、発表者が母語を用いるか、他

の提題者と同様に英語を用いるかは、単なる便宜的な問題ではなくて、ひとつの“ポリティックス”なのである³¹。ここで多少大げさに取り上げたのも、シンポジウムで何語を話すのかということ自体がすでに“政治的”な問題であるということを指摘したかったからである。そして、シンポジウムの発言者の言語の問題を政治的な問題として取り上げることがデリダの意図する事だった。そのように考えることは、それほど的外れではない。

以上のことから、デリダがシンポジウムの席上で、他の哲学者とは異なって意図的にフランス語を話そうとしたことの理由が説明できる。デリダにとって、母語を用いて語るのか、グローバルな言語＝英語を用いて語るのかという言語使用の問題は、“言語のポリティックス”と呼ぶべき問題である³²。このようにデリダは、自身の著作だけでなく様々なシンポジウムという「現場」においても、常に政治を意識していることが分かる。彼にとって書くこと、話すことのすべてが“政治的”な契機をもっており、それゆえ“言語のポリティックス”がパフォーマティヴ (performative) に展開されているのである。

3. 「来たるべきもの」としての「民主主義」 —文学という“政治”—

デリダは、ローティが批判するような「より文学的であるように見え、より自然言語の諸現象に結びついているテキストは、公私の区別そのものを行為遂行的 (performative) に問題化したものである³³」と指摘している。デリダがシンポジウムの中で敢えてこのような発言をするのは、デリダが文学と哲学を混合しているといったような非難が度々あるからだ。しかしこうした非難にデリダは断固として反対する。デリダは決して文学と哲学とを混同 (confuse) したり、変えよう (reduce) としたことはないと考えている。文学に関するデリダの主張は、彼が「民主主義」を語る上で、非常に重要な意味を持つ。

一見、政治とは関係のないように思われがちな文学であるが、デリダは、文学の歴史は「民主主義」の歴史から切り離すことのできない密接な関係があると主張している。なぜなら、既に見てきたように、デリダにとって言語そのものが既に政治的な問題を含んでいるからだ。文学もまた、言語とは切っても切れない関係にあることから、否応無しに“政治”と密接な関わりをもってしまう。例えば、デリダは文学について次のように述べている。

「文学は最近創られた (invention) 公共的制度 (public institution) であり、比較的歴史も短く、法の進化に結びついたあらゆる種類の慣習 (convention) によって支配 (governed) されているが、原則的には何を言っても良いものである。(略) 言い換えれば、私は文学の発明、つまり文学の歴史を民主主義の歴史から引き離すことはできないのである³⁴」。

ここで重要なのは、デリダが文学を公共的制度と見ていること、そして文学が法の進化に結びついた慣習に支配されているということである。デリダによれば、文学は、人権や表現の自由などと切り離すことができないばかりか、フィクションであることを口実に、何でも言うことが出来なければならない。なぜならそれが文学であることのある種の特権であるからだ。ではなぜデリダは「原則的には」という言葉を付け加えているのだろうか。おそらくそれこそが、政治と「民主主義」の問題であるといえるだろう。つまり、本来、何でも自由に発言することが出来るはずの空間、すなわち「民主主義的 (democratic)」な空間が、実際には「民主主義」という一つの権力 = 支配体系によって制限される可能性を含んでいる。その意味で、文学は“政治的”であり、さらには自由な思考活動を可能にする哲学的な場でもあるというのがデリダの主張である。言い換えれば、哲学的な思考活動をす

る際に生じる抑圧的なものを退け、自由に問いを立てることが可能であるのも文学の大きな利点であるということである。

文学と「民主主義」の関係については、2003年に行なわれたエレーヌ・シクスーとの対談でも、デリダは次のように述べていた。「私は秘密への権利を倫理的かつ政治的権利とみなしています。文学とはこの特権的な場であって、そこでは人は全てのことを言い、告白することができる、しかも、秘密が曝露されることなしにできるのです。(略) この——何も告白することなく、すべてを言う——権利は、文学と民主主義の原理的な結びつきをなすのです³⁵」。以上のことから抽出できるポイントは、「民主主義」は、常に未来に向かって解放が約束されていなければならない、発明され続けなければならないということである。これから来るであろう未来に向かって、「未来を開くか、開かれたままにしておく」必要がある。そしてそれは「来るであろう」ことが「約束」されたままの状態といってよい。

いつ来るのか、本当に来るのか分からない、しかし来るであろうという意味で、つねに「来たるべきもの (à venir)」であり、ただひたすら信じ待っている「約束」の状態であり続けることを意味している。実際のところ、民主主義とはどういうものなのか、本当に存在するのかすら分からない。政治、責任、モラルと言ったものも、同様である。それゆえデリダはこれらを「もしそのようなものがあるならば」という言い方をし、それらはアボリアの経験（決定不可能な他者の経験）とともにしか始まることはなかったと主張する³⁶。つまり、固定化され、あたかも自明なものであるかのように機能している様々な概念や制度は、まだ決定していないものとして、すなわち未経験の他者の経験として開くことしかできない。なぜなら、もしそれらの概念にあらかじめ定まった観念があるのであれば、それこそ脱構築されなければならないからである。

脱構築は、何かこれとして定める固定観念・アイデアを崩し、つねに

現実の中で反省を繰り返し問い直す運動である。こうして決定不可能であることの可能性を含んでいるからこそ、それぞれの単独性を維持することが可能となる。「民主主義」が「来たるべきもの (à venir)」でありつづけるとすれば、それはまったく未経験な他なるものとしての「メシア的³⁷⁾」な瞬間に「それは到来するかもしれない (ça peut venir)」という意味で、未来を開いた状態にしておくことなのである。以上のことをデリダは次のように語っている。

「私が話したメシア的経験は、今ここで起こる。約束や語ることの事実は今ここで起こる事実であり、ユートピア的なものではないのである。それは参加という独特な出来事のみで起こるのであり、そして私が「来たるべき民主主義 (la démocratie à venir)」を語るとき、それは明日にも民主主義が実現されるだろうという意味ではないし、未来の民主主義のことを言っているのでもない。むしろそれは、メシア的な瞬間に「それは到来するかもしれない (ça peut venir)」という約束の単純化不可能性を承認することを本質とするような、民主主義に関するひとつの参加があるという意味なのである。未来がある (il y a de l'avenir)。来たるべき何かがある (il y a à venir)。それは起こるかもしれない…それは起こるかもしれない。そして私は開かれた未来あるいは開いたままの未来に約束する³⁸⁾」。

したがって、これが脱構築の特徴でもあるのだが、脱構築は、決定不可能性の思想であると同時に、決定不可能なものの決定という決定の思想でもあるのである。

おわりに

——「プラグマティックな脱構築」の可能性に向けて——

「はじめに」で述べたように、ニューヨークのウォール街で大規模デモ騒動が発生し、継続しつつある一方で、2011年10月20日には、リビアで最高指導者であったカダフィ大佐が殺害された。目を日本に転じれば、私たちは日々、2011年3月11日以来「フクシマ」原発から流出している放射能にさらされている。また、同年に発生したトルコの巨大地震や、タイの大洪水など、世界はある意味で混沌状態を呈している。こうした状態に対して、それぞれの国々が秩序と安定を求めて躍起になっている。

しかし考えてみれば、世界中で続く様々な紛争や政権争いに終わりはなく、自由を求めて声を張り上げ闘う人びとは絶えることがなかった。これまでの歴史の中で、流血や暴力から無傷の社会は存在したことがあっただろうか。常に混沌や不安定を抱えながら、人びとは安定を求めようとする。デリダは、こうした社会の安定性・不安定性について脱構築の立場から、本シンポジウムの中で次のように述べていた。

「暴力は事実上、消去不可能（irreducible）であることを認めると、規則とか慣習とか権力の安定などをもつことが——つまり政治の契機が——必要になります。脱構築的立場が示そうとしていることのすべては、慣習、制度、合意は安定化である以上、それは何か本質的に不安定で混沌としたものの安定化を意味しているということにほかなりません。したがって、安定性が自然のものではないからこそ安定化されることが必要になるのであり、安定化が必要になるのは、不安定性があるからなのです。安定性が必要なのは混沌があるからです」。

この引用に続けて彼は、混沌は「一つの危機であるとともに一つの

チャンス」であるとも述べていた³⁹。もしそうであるならば、今この現在の時点で生じている世界の混沌は、一つの「チャンス」と考えられなくもない。世界における危機的状況や不安定性もまた、私たちが「来たるべきもの」として待ち望むものの到来の「チャンス」として捉えることもできるだろう。もちろん、これから来るであろう未来において、一体どのような世界が訪れるかは誰にも分からない。それでも、混沌の只中にある世界の国々や人びとは、これから「来たるべきもの」が到来する「チャンス」を抱えているとだけはいえる。その意味で、ユートピアではない希望、「チャンス」としての「来たるべき民主主義」が今求められている。

本稿において、「来たるべき民主主義」が、まさに今、私たちが考えるべき重要な課題であることを示すことができたと思う。その一方で、実際に生じている世界の混沌状況のなかで、果たしてデリダの脱構築の思想はどれほど有用であるかを考えざるを得ない。アフリカのみならず、先進国のアメリカや日本でも苦しみや怒りを抱え、混沌の中にいる当事者にとって、デリダのテキストは、本当に助けとなるのだろうか。

「脱構築とプラグマティズム」のシンポジウムが開催されて15年以上が経った現在、残された課題は多岐に渡る。現実には達成可能・到達可能なのか分からないゆえに、それはつねに来るであろう「来たるべき (à venir)」ものであり、思考作業を繰り返しながら追い求めなければならないというデリダの思想。それは、ローティのプラグマティックな思想に比べれば、確かに受け身的であり、不確定なものと言える。したがって、ある意味においては現実的ではないように見えるかもしれない。しかし、だからといって、わざわざ監視社会の中をデモ活動や反政府活動を行なうまでの意義や希望を見出すことはできず、見て見ぬ振りもできず、何もせずにはいられないもどかしい気持ちを抱えた筆者のような人間にとって、デリダの哲学は単なる希望とは異

なった、或る種の賭けにも似た思想のように思われる。それは希望であり絶望であるかもしれない。「来るであろう」ものを待ち続ける痛みの中に、新たな暴力や葛藤が生み出される可能性も十分考え得る。しかしそれでも、異なる文化や思想を持った私たち人間が、それぞれに差異を抱えながら、より自由に生きる為には、デリダのいう「もしそのようなものがあるならば」という思考なしには成り立たないのではないか。

以上のことから、ローティがデリダの哲学は政治的には何の影響もないとし、無意味であると断言するのには異を唱えたい。クリッチリーが、デリダの哲学は、日常生活の細部にまで関わる準・現象学的な脱構築の実践へ向かっていると見ているように、デリダの哲学は日常の哲学であるともいえる。その意味で、哲学が単なる学問としてのみの議論で済まされるのではなく、日常生活の延長である事を忘れてはならない。それは全ての人間にとって、自由に思考することが許されている限り、その力を最大限に利用して、まさに「来たるべき」より良い社会を目指すための手助けとなると筆者は考える。そのためには行き当たりばったりの選挙や、その場限りの体裁のいい人間関係では間が持たない。デリダにとって言語の問題が全てに関わる重要な問題であり、根本的な問題であったことを思い起こせば、彼の語る哲学はもちろんのこと、著作や参加するシンポジウムなどすべてにおいて、デリダは常に政治への配慮を働かせていたことが明らかである。

ただ、すでに指摘するように、「脱構築とプラグマティズム」のシンポジウムにおいて注意すべきなのは、デリダとローティの「政治」の概念が異なる為に、議論そのものにズレが生じているのは否めないという点である。そうはいっても、このズレすらもある意味では政治性を持っていることを鑑みれば、このシンポジウムもまた、終始ポリティカルな場であったということが出来る。

最後に、今後「脱構築とプラグマティズム」がどのような意義を持

ち得るかという問題について考えておきたい。まず、ローティのプラグマティズムについては、既に言及したように、彼自身がプラグマティストと自称していることに疑問を感じざるを得ない⁴⁰。しかしここではそれを踏まえた上で考えるならば、「プラグマティックな脱構築 (pragmatic deconstruction)」というものの可能性を提起しておきたい。本稿においては脱構築とプラグマティズムの近似性についてあまり触れる事ができなかったが、シンポジウムに参加したメンバーそれぞれが、いくらかの部分について両者の密接な関係を認めていることから、今後、さらに分析を進める中で、「プラグマティックな脱構築」というものが考え得るのではないかと予測している。ただ、これについてはより詳細な分析が必要なため、今後の研究の中で考慮して行くことにする。

本稿において残された問題は複数あるが、その中でもデリダ哲学の核心ともなる「正義」論へ到達する事ができなかった点は大きい。この問題については、大きく紙面を割くことが予想されるため、次稿にゆずることにした。また、ローティのプラグマティズムについても同様に、詳細な分析が必要であり、到底本稿には収まり切らない問題であるため、敢えて本稿から外した。さらに、ムフやラク라우などに関する問題も多く残されているが、これらの問題は、一つ一つが大きな、そして重要な問題であるため、順次追って解決していくこととしたい。

注

- 1 もともとハイデガーが古代ギリシャ以来の西洋形而上学の言説を批判するために用いた「解体」([独]Abbau, Destruktion)という用語の翻訳語。デリダはハイデガーの哲学的作業を引き継ぎ、この用語をもちいるが、その際「解体」の仏訳語として「破壊」というような否定的なニュアンスの強いデストリクション(destruction)を避け、デコンストラクション(déconstruction)を使用した。これは単に形而上学を破壊するだけでなく、批判的考察を通じて新しいものを構築するという否定と肯定の運動であることが示唆されている。
- 2 ここで、「脱構築とプラグマティズム」という問題系として、今後検討していきたいと考えている二点について言及しておく。まず一つ目は、ローティの「ネオ・プラグマティズム」は、パースやジェイムズ、デューイによって継承されたいわゆる「伝統的プラグマティズム」とどこまで同じなのかという問題である。ローティ自身はデューイの影響を受け、ネオ・プラグマティズムであると自称しているが、アメリカ発祥の伝統的哲学として「伝統的プラグマティズム」を考えたとき、とりわけウィリアム・ジェイムズの紹介によって広められた「プラグマティズム」を基盤として考えて見たとき、ローティの「ネオ・プラグマティズム」は「伝統的プラグマティズム」を正統に引き継いだものと呼び得るのだろうか。つまり、端的に言えば、パース・ジェイムズ・デューイの流れを汲む「プラグマティズム」の思想的伝統を引継いでいるとすれば、何が「新しい(ネオ)」のか、ということが問題となるだろう。そして第二に、それは、伝統的なプラグマティズムの限界のゆえに、「新しく」ならなければならないということを意味しており、そのことは、なぜローティは、伝統的なプラグマティズムでは満足しなかったのかという問題をも引き起こす。それゆえ、この問いは本書のタイトルともなっている『脱構築とプラグマティズム』という標題にも関わる重要な問題である。つまり、ローティが「プラグマティズム」に満足せず、「ネオ・プラグマティズム」を標榜するのであれば、本書のタイトルは、そもそも「脱構築とネオ・プラグマティズム」とならなければならないはずだからである。今後は、これら二つの問題を検討したうえで、デリダの「脱構築(デコンストラクション)」と「ローティのネオ・プラグマティズム」の議論を総合的に見て、本シンポジウムの議題である民主主義への貢献について考察していきたいと考えている。更に補足すれば、本稿の問題点と合わせてこれらの二点の問題は、民主主義という問題に対して、哲学的な議論がいかに重要であることを強調するこ

とに役立つ。また、それと同時に、「脱構築」と「プラグマティズム」という哲学上の立場の違いによって、民主主義という難問を解決することがいかに困難であるかということ、あらためて考えさせてくれる。

- 3 それぞれの提題者の議論については、後に詳細に検討するので、ここではシンポジウムの流れのみに着目する。
- 4 クリッチリーの役割は、ある意味で脱構築側からの批判であり、ローティのプラグマティズムに対する先制攻撃、あるいは、デリダの「露払い」ともいえるかもしれない。ただ、後に述べるように、クリッチリーもまたデリダの脱構築の哲学に対する批判を行なっているので、一概に彼をデリダ派として扱うことには慎重でなければならないだろう。
- 5 この点について、シンポジウムに出席していたクリッチリーは、2011年9月7日の個人的な談話の中で、ローティ以外の出席者たちが、いわゆる「脱構築」に近い立場であったことを認めている。
- 6 さらに奇妙なのは、シンポジウムのもうひとりの中心であるデリダが、自身の発表までの間、いっさい議論に参加していないということである。ローティが、短いとはいえ、各提題者に対してつねに「応答」と「批判」を展開しているのに比べれば、デリダの偏り方は常軌を逸している。もちろん、各自の発表時間との関係も含めてシンポジウムのプログラムについては忖度するしかない。しかし、それぞれの提題者の発表後でも、デリダは他の提題者に対しても意見を表明しない。もちろん、デリダは自らの発表に際して、他の提題者のそれぞれにきちんとしたコメントをしていることは事実であるが、デリダの発表形態は実に異様である。
- 7 なんらかの知識の正しさを証明することを「基礎づける」といい、あらゆる知識を究極的に基礎づけられるような絶対的な根拠がどこかにあると考え、それを示すことこそが哲学の使命だとする考えをローティは「基礎づけ主義」と呼ぶ。そしてローティは、デカルトに代表される近代哲学の認識論に見られるような、知識の妥当性を基礎づける役割は本来無意味なものであると指摘し、認識活動を社会的実践として把握することが重要であると主張する。ここにローティはプラグマティズムを導入し、認識活動ではない新しい哲学を提唱する。
- 8 クリッチリーは、ローティの「リベラル・アイロニスト(liberal ironist)」について、次のように述べている。「ローティにとってリベラルとは、残酷な行為(cruelty)こそあらゆるもののうちでも最悪だと信じている人である。それゆえリベラルな社会は苦痛(suffering)を最小限にする方策として寛容(tolerance)の価値を促進(encourage)するに違いない。アイロニストとは、自

分の最も中心的な信念や欲望(desires)…言語の本質や自己や共同体についての信念や、自律や完成(perfection)についての欲望…の偶然性を直視する人である。」(Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, 1996, pp.20-21. (C.ムフ編、青木隆嘉訳『脱構築とプラグマティズム』法政大学出版局、2002年、p.39)

- 9 エルネスト・ラクラウは、本シンポジウムの中で、この区別の理論的地位が必ずしも明確ではないことを指摘している。つまり、このシンポジウムで主題の一つともなった「公共的なもの」と「私的なもの」という区別は確定的なものなのかという疑問を投げかけている。ラクラウによれば、ローティは自己創造の(私的)要求と人間的連帯の(公共的)要求との間の或る種の通訳不可能性だけを言うのであって、その分割の本性が理論化されることはない。そしてローティのテキストには、この区分の発生に関する記述が見出せず、決定済みの事柄だけを対象として議論することは超越論的な議論ではないはずだと主張している。(Chantal Mouffe (ed.), *ibid.*, p.64. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、同書、pp.124-125))。
- 10 R. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p.xv. (R.ローティ、斎藤純一他訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店、2000年、p.5)。ただし、訳文については引用に際して、本稿の内容との関係で原文から直接翻訳した。
- 11 Chantal Mouffe (ed.), *op.cit.*, p.16 (C.ムフ編、青木隆嘉訳、前掲書、p.30)。
- 12 Chantal Mouffe (ed.), *ibid.*, p.64. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、同書、pp.124-125)
- 13 例えば、クリッチリーが、デリダのテキストの中に「脱構築は正義である。そして正義は不可能なものの経験である」という考えがあることを述べたことに対し、ローティは反対の意を表している。この点については、後に多少触れることになるが、「脱構築は正義である」というテーゼは、デリダの「脱構築」の哲学の中でも核心的なテーゼであり、これを単純に字義どおりに理解することはローティならずとも困難だろう。しかし、このデリダのテーゼに対し、ローティは「正義」という言葉を不可能性の名前だとする定義の要点が分からず、目標に「記述不可能」とか「経験不可能」などのようなラベルを貼って捉え難さをドラマ化するのはいい加減なごまかしのように思われると批判する。ローティは、むしろ「正義」とは、より実際ので難解な場面において事態を「切り抜けるようなこと」だと考えている。(Chantal Mouffe (ed.), *ibid.*, pp.41-42. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、同書、p.80))
- 14 ローティによれば、彼が「プラグマティズム」と呼んでいるものは、「左翼

クーン主義」と呼ぶことも可能である。また、かつての合理主義的思考で基準となっていた、客観的なものと主観的なもの、真実と価値という区別そのものをほかそうとすることから「新ばかし主義」とも呼ばれていた。さらに、新ばかし主義が望んでいることは、「客観性」の観念を「強制によらない合意」の観念と取り換えることであるという。つまり、「認識論的水準」や「認識的地位」などといった観念を廃し、文化全体を同じ認識論的水準におくことを望んでいるというのである。(R.ローティ、富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店、1988年、p.9)。

- 15 Richard Rorty, *Consequences of pragmatism*, the University of Minnesota Press, 1982, p.93.
- 16 ジャック・デリダ「傷つける真理」、『現代思想—緊急特集ジャック・デリダ』第32巻第15号、青土社、2004年12月号、p.61. (強調デリダ)。ただし、書物のタイトルの引用に際して、本稿との統一を図った。
- 17 デリダは、2004年の講演「希望のヨーロッパ」では、93年の『マルクスの亡霊たち』、97年の『万国の世界市民たち、もう一努力だ!』を含め、他の様々な場で世界市民のコスモポリタニズムを取り上げ、主権と領土国家という一時代の政治神学に未だしがみついている一部のコスモポリタニズムに対して、非難の論陣を張って来たと述べている。また彼は、世界化という言葉の濫用や「道具化」した用法、イデオロギー的・経済至上主義的な偏向を批判し、「新しいインターナショナル」を擁護している。デリダの「新しいインターナショナル」の定義については、長文に及ぶ為、ここでは割愛する。(ジャック・デリダ「希望のヨーロッパ」『別冊 環 ジャック・デリダ1930-2004』、藤原書店、2007年、pp.62-63。)
- 18 Derrida/Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, Ford University Press, 1997, p.114. (デリダ／カプート、高橋透他訳『デリダとの対話—脱構築入門』法政大学出版局、2004年pp.170-171)
- 19 さらにカプートは次のようにも述べている。「[「生粋のヨーロッパ人ではない」者としてヨーロッパの同一性の問いを提起する]」ことができる人物こそ、デリダ本人以外にあり得ない。フランス語を話すアルジェリア生れのユダヤ人であるデリダは、自らの同一性(アイデンティティ)を複雑化し、多様化させている。「ヨーロッパ」そのものが多様な文化と言語と歴史を保持しつつも、「ヨーロッパ」としての同一性をもつとすれば、それはまさにデリダが自己のうちに差異を孕み、「同一性が内部的に差異化され、或る者が自分自身と同一化しない」という「自己自身との(with self) 差異」という特徴を体現

- しているといつてよい (Derrida/ Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, pp.114-115. (デリダ／カプート、同書、pp.171-172) 参照。
- 20 Derrida/Caputo, *ibid.*, p.109. (デリダ／カプート、同書、p.163)
- 21 Chantal Mouffe (ed.), *op.cit.*, p.77. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、同書、p.148) ただしこの箇所の引用について、邦訳は英語原文の意図を十分に汲んでいないと考えられるので訳し直した。
- 22 例えば、『法の力』の訳者・堅田研一は、「訳者解説」の中で、「デリダが法や正義の問題を論じるにあたって言語問題から出発している点は、十分に注目してよいことである」として、デリダにとって政治的・法的・倫理的な問題を扱う際に、言語問題が重要であることに注意を喚起している (堅田研一「訳者解説」(デリダ『法の力』所収、法政大学出版局、1999年、p.199f.)。
- 23 J. Derrida, "Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, tr. Mary Quaintance, Routledge, 1992, p.3. (デリダ、前掲書、1999年、p.5)。
- 24 デリダは、『他者の単一言語使用』〔邦訳『たった一つの、私のものではない言葉』〕を次のように書き出している。「——想像してほしい、フランス語を培っているような誰かの姿を思い描いてみてほしい。フランス語と呼ばれているものを培っているような。／そして、フランス語が培っているような誰かの姿を。／そして、そのうえフランス市民であり、したがって、いわゆるフランス文化の主体であるような誰かの姿を。／ところが或る日、このフランス文化の主体は、たとえばこんなことを、立派なフランス語で、きみに告げにやって来るだろう——／「私は一つしか言語を持っておらず、それは私のものではない」。／(中略)ところが、決してこの言語は、すなわち、語ることが可能であるかぎり終生変わらず私がこんなふうに語るべく運命づけられているたった一つの言語、このたった一つの言語は——よいかね——決して私のものとなることはないだろう。それは実のところ、かつて一度もそうであったことはないのだ。／それゆえ、きみは私の苦痛の起源を察知してくれるね。なぜなら、この言語こそは、私の苦痛を端から端まで横断しているものであるから、そして私の情熱や欲望や祈りの場を、私の希望の召命を横断しているものであるからだ」(ジャック・デリダ『たった一つの、私のものではない言葉—他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001年、pp.1-3)。デリダの出生と言語の複雑な政治的な関係については、紙幅の都合と、本来の主題からずれるために、これ以上触れることができない。
- 25 そして、デリダの言語使用の政治性を考えるならば、ベルギー出身のムフ、

アルゼンチン出身のラクラウが、なぜ英語=イギリスの「言語」で話さなければならなかったのかという問題が自ずと生じてくる。またクリッチリーがイギリス出身、ローティがアメリカ合衆国出身ということも考えあわせるならば、英語=イギリスの「言語」とはいえ、多様な“イギリス語／アメリカ語”もあり得るし、それらの複数言語使用の政治性も問題になるはずである。しかし、これらの検討については他日を期したい。

- 26 Chantal Mouffe (ed.), *op.cit.*, p.85. 本箇所における日本語版の訳は、若干ニュアンスが変わっているように感じられたため、原文から直接翻訳した。
- 27 「デリダの英語はきわめて優れていて、彼が謙遜からそう思っている程度をはるかに凌駕するものであるとしても、読者はデリダがここでは即席に答え、英語で話していることを忘れてはならない。彼が「円卓会議」で最初に発した言葉は、自分の英語についての陳謝であり、彼は自分を寛大に扱ってくれるよう、議論の最後まで繰り返し求めている」(Derrida / Caputo(ed.), *op.cit.*, p.3 (デリダ／カプート、前掲書、p.3)。
- 28 「デリダが擁護しているのは、一言で言えば「民主主義」である。そしてこの「民主主義」はあらゆる想像しうる差異を受け入れるきわめて寛容な「入れ物」(a very generous “receptacle”) でなければならない」(Derrida/ Caputo (ed.), *ibid.*, p.107. (デリダ／カプート、同書、p.161))。つまり、カプートによれば、デリダの関心を引く差異は、「多-文化的、多-言語的、多-人種的」である (*Ibid.*) (同書、p.161)。
- 29 Derrida/ Caputo (ed.), *ibid.*, p.43. (同書、p.62)
- 30 Derrida/ Caputo (ed.), *ibid.*, p.13. (同書、pp.18-19)
- 31 ちなみに、2011年9月7日ニューヨークで個人的に行なった談話の中で、クリッチリーにローティのフランス語理解について質問したところ、ローティはフランス語がほとんどできず、通訳を兼ねたクリッチリーを介してデリダの発表を理解していたと述べていた。この指摘は、現場に居合わせたクリッチリーの発言であるが故に重要である。つまり、ローティはデリダの発表をデリダが敢えて使用した“フランス語”を通じて理解したのではなく、ローティ自身の母国語である“英語＝米語”を通じて、デリダの哲学を解釈していたことが明らかになったからである。
- 32 デリダ自身が強調するように、「脱構築」という運動は、言語であれ何であれ「多重的に政治化 (hyperpoliticizing) する」のであり、「政治化を引き起こすもの」なのだ。デリダは次のようにも述べている。「文化、個人、国家、言語という事例において、同一性は自己-差異化する同一性であり、自己から異なる同一性であり、開口部ないし乖離を自己自身の内部にもっているの

です。(中略) 自己自身とひとつであることのこの不可能性を考慮に入れることは、義務、すなわち倫理的および政治的な義務なのです。わたしがわたし自身とひとつであるのではないがゆえに、わたしは他者と語ることができるのですし、他者に語りかけることができるのです」(Derrida/Caputo (ed.), *ibid.*, p.14. (同書, p.19). 要するに、デリダによれば、自分の同一性の内部に「差異」を含み込むことによって、そこから他者への通路が開かれる。他者への義務、他者への責任は、自己が自分自身とひとつにならないからこそ可能になるといってもよい。他者と語ることができるのも、他者に語りかけることができるのも、私たちが自分自身との間に差異があるからに他ならない。

- 33 Derrida / Caputo (ed.), *Ibid.*, p.79. (同書, p.151)。
- 34 Chantal Mouffe (ed.), *op.cit.*, p.80. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、前掲書、pp.152-153)。
- 35 ジャック・デリダ、エレヌ・シクスー「〈対談〉言葉から生へ」『別冊 環 ジャック・デリダ1930-2004』、藤原書店、2007年、p.86。
- 36 ジャック・デリダ、高橋哲哉・鶴飼哲訳『他の岬』法政大学出版局、1993年、p.32。
- 37 単にユダヤ・キリスト教的またはイスラム教的な言葉に翻訳できるようなメシアニズムの問題ではなく、他なるもの、他者の到来としての未来、来たるべきものとしての未来へと開かれた経験の構造のこと。
- 38 Chantal Mouffe (ed.), *op.cit.*, p.83. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、前掲書、p.159)。
- 39 Chantal Mouffe (ed.), *ibid.*, pp.83-84. (C.ムフ編、青木隆嘉訳、同書、pp.160-161)。
- 40 したがって、ローティがデリダの脱構築を、「デリダがやろうとしていること」と表現するのと同じように、本来であれば、「ローティのやろうとしていること」と言いたいところである。ローティは、プラグマティストについて次のように述べている。「〈真理〉や〈善〉の本性について問う必要がないと言うわけだが、だからといってそのとき彼らは、実在や知識や人間といったものの本性に関して、〈真理〉や〈善〉「などといったものは存在しない」と主張するような議論に訴えているわけではない。」さらに、「彼らが〈真理〉や〈善〉について「相対主義」または「主観主義的」な理論をもっているわけでもないのである。プラグマティストはただ主題を変えたいと思っているだけなのだ。」(R.ローティ『哲学の脱構築 プラグマティズムの帰結』新装版、御茶の水書房、1985年／1994年、pp.10-11。

まど・みちおの童謡から詩への推移

The transition of Mado Michio's works
from children's songs to poems

張 そんひ

JANG Sunghee

詩人まど・みちおは多くの童謡を作り、まず童謡詩人として知られるようになった。そのまど・みちお自身の中で詩と童謡はどういう存在であったのであろうか。本来は詩人であったという評価もあり、実際次第に童謡の創作は減少し詩の創作へ移行して行ったことは見てとれる。しかし、詩人としての高い評価とともに童謡詩人としての評価もゆるぎないものがある。まどにとって童謡は軽いものではなく、真剣に力を注ぐべき対象であったことは間違いない。本稿ではまど自身のことばと詩と童謡の創作推移を見ながら、童謡から詩への推移の背景を探ってみたい。

*

*

*

(一) まどの詩と童謡の創作数の時代的推移

『まど・みちお全詩集』¹（以後『全詩集』とする）所載の散文詩以外の作品は1934年から1989年までのもので1082²ある。そしてその中で作曲されたものは440ある。もちろん、この作曲された数はまどの童謡数を正しく反映したものではない。作曲されなかった作品の中にも童謡と言い得るものがあるからである。また、童謡と言っても歌謡的韻律の詩といった広い概念もあり、必ずしも作曲されることを

前提としない呼び方もあるので、まどの作品に対してどの作品を童謡とするかも、それほど簡単なことではない。それで本論での童謡は、作曲されて歌われる可能性のあるものとする。しかし、これも人によって判断の違いが出てきそうで確定的ではないので、童謡の創作数の時代的推移を見る手掛かりとして、作曲された作品数を用いた。その数値は作曲されていない童謡をも含む数値より当然小さいが、まどの作品の中での童謡の増減の傾向は見る事が出来るであろう。

まどの創作を全体的に概観すると、大きく次の五つの期間に区分ができる。

1. 台湾時代 2. 出版社勤務時代 3. 童謡中心時代 4. 詩中心時代 5. 詩時代

以下『全詩集』の年譜を参考にして時代を辿ってみたい。

1. 台湾時代 1934 年 (25 歳) ～ 1942 年 (33 歳)

『コドモノクニ』の投稿が白秋に認められ、童謡を創作し始めてから応召までの期間で、同人誌『昆虫列車』などに載せたものである。作品数は 132 で作曲されたものは 4 である。始めのきっかけが童謡の投稿であったためか、この時代の詩には童謡的な形の整ったものが多い。しかし童謡の模索時代の印象があり、内容的には戦後の作品に見るような童謡になりきった作品はそれほど多くはないようだ。作曲されたものの中には、「ふたあつ」のようにまどの知らぬ間に作曲されてレコード化されたものもあるが、この期間のまどの作品の作曲数が 4 というのは少ない印象で、その背景には時局的な理由やまどが台湾にいたことなど、またこの時期にはまどの世界が受け入れられる素地がまだなかったことなどが考えられる。この期間のたとえば、「あめと おさる」* (1938) などは今後作曲されてもいい童謡である。

2. 出版社勤務時代 1948 年 (39 歳) ～ 1959 年 (50 歳)

1946 年に復員してしばらくは、生活に追われメモ的な短詩以外は創作できない状況であったが、1948 年に婦人画報、翌年国民図書刊行会に就職し、1959 年の退社まで 10 年間編集の仕事をする。『全詩集』所載のこの期間の作品数は 82 で、その内作曲されたものは 58、作品に対する作曲されたものの割合は 70% である。かなりの高率である。しかも作曲されていないものも童謡らしいものが多く、今後の作曲も期待される。全体の作品数は後半こそ 10 作を超す年もあるが、前半の少なさは多忙をしのばせる。そういう中で、「ぞうさん」をはじめ、「つみき」、「おさるが ふねを かきました」など、傑作と言われるものが生み出されていった。作品の中での童謡の割合が高い理由の一つに考えられることは、子ども向けの雑誌の編集に携わったことである。19 作品が国民図書刊行会に関わる雑誌での発表である。そして、「あたらしい子どものうた」運動の中心的役割を果たした作曲家の集まりろばの会との協力や NHK などの放送メディアの発展もまどの童謡創作意識に関係があったはずである。

3. 童謡中心時代 1960 年 (51 歳) ～ 1967 年 (59 歳)

1959 年に国民図書刊行会を退社し、創作に専念するようになってから初めての詩集を出すまでの期間である。『全詩集』による作品の初出年度は実際の創作年とのずれが予想され、一年ごとの判断はあまり意味のないことであるが、10 年近くの単位で見れば傾向は知ることとはできるであろう。この期間の作品数は 315 で、作曲されたものは 278 ある。一年で 40 近い創作である。しかも作曲されたものの割合は 90% 近い。まどの童謡創作において最も充実した期間で、優れた作品が数多く創られている。

4. 詩中心時代 1969 年（59 歳）～ 1986（77 歳）

1968 年に初めての詩集『てんぷらぴりぴり』³を出版した。それから童謡をほとんど創作しなくなった時期までの期間である。作品数は 553 で、その内作曲されたものは 100 である。1971 年、1977 年は保育のための曲集が出版されたために、作曲された数が 25、12 と多くなっているが、その他の年は 10 以下で、その二年を除いた期間だけの作曲された作品の割合を見ると 13% である。そして『全詩集』発刊が近くなってほとんど 0 に近づいている。

5. 詩時代 1987 年（78 歳）～

童謡は全く創らずに詩のみを創作している。2011 年 5 月の雑誌⁴のインタビューで、今はもう何もしていないというまどのことばがあったが、その前年の 100 歳ぐらいまでは詩作が続けられたようだ。

（二）『てんぷらぴりぴり』がもたらした転機

「前半に童謡が多くて、昭和 43 年頃から詩に移っていくような気がします・・・」という谷悦子氏の問いかけに対して、まどは次のように答えている。⁵

それはその通りです。というのは、いま言いましたように、童謡集を出せと言われて『てんぷらぴりぴり』という詩集を出したんです。そしたらたまたまそれが認められたんです。それで、あー、なんだ自分も詩を書けば書けるな、という気になって、それから積極的に詩を書き出したんです。

このまどのことばは、上で見た詩と童謡の創作数対比の変化の時期と合致している。しかしここで疑問になるのは、それによって童謡

に対する詩の割合の増加があるのは当然としても、どうして童謡創作が減少の一途をたどって創らなくなってしまったのかである。

このことについては佐藤通雅氏の論考がある。

いかにも『てんぷらぴりぴり』以降、詩のほうで圧倒的に多くなっていく。「原点は童謡よりも詩」であることが、それによって証明されているともいえる。ただし、この転機には年齢の問題も介在しているから、もう少し緻密に見る必要がある。『てんぷらぴりぴり』の刊行は五十九歳、この年齢では抒情的要素を持つ詩人もたいていは枯れていく。豊かでのびやかな、泉からほとばしるような感性が衰退し、それに替わってべつの要素が台頭してくる。もちろん個人差はあるにしても、かなり普遍的傾向だといってよい。まどに童謡詩人としての要素があったことは、すでに前章で述べた。うたうとは、文字を持つ以前の身体から湧出する韻や律と感応することであった。そこでは認識以前の自然性が主たる要素としてあった。

ところが、まどはその対極に認識者の要素も色濃く持っていた。『てんぷらぴりぴり』がきっかけとなって詩のほうへと傾いたのは、自然性の衰退に替わって埋もれていた認識の目が前面に出てきたからにはほかならない。⁶

うたうという身体性や動性よりも、より静的な物・沈潜するもの・透明度のあるものに嗜好が推移しても不思議ではない。徐々にそれらは忍び寄り、たくわえられ、いつしか満水状態になった。『てんぷらぴりぴり』の話はそういう時期にやってきた。⁷

佐藤氏のこの結論の背景には声の文化と文字の文化の概念がある。それを要約すれば、次のようなものである。声の文化は共有的・集団

的である。しかし人間はそれだけで満足できず、より高度な自己意識と内面を獲得しようとする。それが文字文化である。それは童謡と詩(歌謡と詩)の分岐点となり、まどの言う「童謡は自分の中のみんな」、「詩は自分の中の自分」に当たる。そして、まどはうたうことへのたぐいまれな資質を持つと同時に対象を凝視する・認識する資質をも宿していたがゆえに、それらを亀裂として内部に抱え込んでいた。それが『てんぷらびりびり』を転機とし、年齢の問題も介在して童謡から詩へ傾斜していった。

この佐藤氏の論述は詩と童謡を考える上で深い示唆を与える。しかしまどが有していたうたうことへの資質と、対象を凝視・認識することの二つは、まどの内部に共存できないものであったのだろうか。仮にまどの内部に二つの相対するものがあつたとしても、それが亀裂をもたらしほどのものかどうかは、もう少し再考の余地がありそうである。また、年齢の問題も高齢まで詩作を続けたまどの歩み全体から見れば、もう少し別の可能性も探る必要がありそうである。

谷氏の次のような問いかけに対して、まどは「私もそう思う」と答えている。

・・・まど先生の原点は「ぞうさん」にあるみたいな言われ方なのですが、私はむしろ、原点は童謡よりも詩であって、たまたま童謡も書き得たみたいな気がするのですが。⁸

このまど自身も認めた本来詩人ということは童謡詩人が対極にあつて成り立つ概念であつて、その違いが明らかでなければ十分な判断はできない。しかしまどの場合、普通の意味での童謡詩人とは違った面が感じられる。後で引用するが、まどは自分が詩と名づける詩の世界は大人語ではとても構築できないことが多いから子ども語で書くと

言っている。このことは童謡詩人と見られていた時の童謡創作も、本来的詩人としての詩作に近いものではなかったかということを暗示しているように思える。

ここでまど自身が童謡をどうとらえ、それに対してどういう子ども像と創作意識を持って童謡を創ったかを探っていくことにしよう。

(三) まど自身の童謡についての考え

まどは童謡についての自身の考えを折に触れて述べている。それらの中心的なものは前にも引用した谷悦子氏の『まど・みちお 研究と資料』に見ることができる。その中からまどを特徴づける諸点を拾い出してみよう。(数字は頁数)

- a. 童謡の対象である児童とは言ひますと、彼らは生存的にも全霊的で、がむしやらであります。いや、生存とか生活とかのけじめは全然なく、強大な生理現象的大生活をしてをります。(46)
- b. 童謡の歌詞を作るものにとってはこのアクセントをそろえるのは頭痛のタネです。どんなに揃えようとしても完全には揃わないのがまず普通です／「アクセント」「イントネーション」は「リズム」と共に重要なことばの背骨でしょう。そして幼い子どもたちをゆり動かすのはそれらと五十音のアラベスクをひっくるめた所謂「ひびき」でしょう (244)
- c. 童謡は、児童の求めに適合すべく、やはり娯楽性が必要／児童へのよき遊びの贈り物／「大らかな芸術眼と、峻烈な批判のメスで、明るく、楽しく、強く、又言葉嬉しい作品に具体する」ことによって、ナンセンスな、おかしい、向うみずな子どもの世界を出現させたい (14)
- d. 童謡はひとりの自分が創るのではなくて、自分の中のみんなが

創る／自分をではなくて、私たちをという感じ／自分の中の日常一般性に目覚めた目が、その世界の素晴らしさを大人子どものだれにでも分かりあえる「ツーカーことば」で書く（42,233）

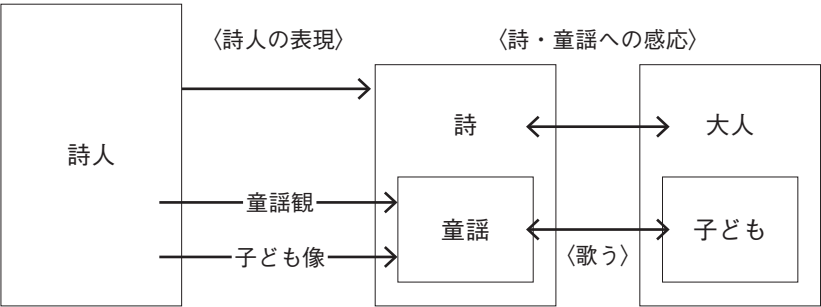
- e. 童謡とは何だろう。この世の不思議、自然の不思議、全ての存在と非存在、反存在の不思議への叫びである。子どもという人間の萌芽が、この不思議に直面して発した叫びである／存在の不思議さにうち震えていないような童謡は、童謡とは言えないのだ（42）
- f. 実在の児童と手をつなぎ、而もその一步前を歩むといふか、或ひは児童性の方向上に於て児童以上を保つといふか、とにかくした状態にある作品こそ、真に「平易なる」（そして、真に児童を把握した）正道的作品と呼びたいのであるが、ここに童謡本来の使命（童謡は簡単にいへば、「子供に面白く」〈文学的に〉「子供の為になる」〈文学的に〉）ことをその使命とするが、これは児童性の性質を適確に体にした作家の個性的作品にして、はじめてよく全うしうところであって、この個性的作品といふのは、宇宙人生への作家の信念的表はれであり、意志的表はれであり、したがって常に「児童以上」である。）からも結論される「児童以上」への融合が見られるのである。（『昆虫列車』第3輯 1937年）⁹

a. はいわば、まどの子ども像ともいえるもので、子どもの持っている本質をこの短い表現の中に良く表している。強大な生理現象的大生活というこのまどのことばには、まどの子どもの存在と本質を尊ぶ心が表れている。b. の後半にある五十音のアラベスクをひっくるめた所謂「ひびき」も、子どもの方が敏感であるとまどはしばしば強調しているが、これもまどの子ども理解であって、a. と同様まどの子ども像に含めていいものだ。

そのような子ども像をもって童謡を創る場合の心がけがc.とd.である。また付随的なことであるが、実際的には避けられない創作上の配慮としてb.前半のアクセントや字数の問題がある。そしてe.である。童謡と子どもということばが確かにあるにはあるが、これはまどの詩人としての世界をそのまま表している。現在、まど・みちおの世界という言い方で多くの人が認めるまどの詩の世界の根源がe.である。不思議がりと自分を称し、100歳ぐらいまでその心で詩作を続けた。つまり、詩人として詩に求める世界と童謡に求める世界と基本的には変わらないということだ。存在の不思議さにうち震えていないような童謡は童謡とは言えないのだという。このまどの童謡に対する厳しさはまず自分に向けられ、そして他の作品や作家、また童謡関係者に対しても厳しい批評がなされる。

このような童謡観をもって童謡を創作する時のまどの創作意識を述べているのが最後のf.である。結果として一步前を歩む、児童以上、ということが童謡に要求されることとなる。

一般的な詩人が童謡を創る場合を図示すると下のようになる。¹⁰



詩人は自分の世界を持っており、それを詩によって表現しようとする。そして大人は詩への感応としてある世界を得る。通常、子ども

はその大人の世界を十分くみ取ることとはできない。それで子どもの感応の世界は大人のそれよりも狭くなる。詩人が童謡を創る場合は自分のある世界の部分を自分の持っている子ども像の型に合わせ、童謡観に沿って表現する。それが作品としての童謡となる。多くの場合、その童謡の世界は子どもに理解できる大きさであり、また詩人もその大きさしか想定しない。

しかし、まどの場合は違う。まどの子ども像と先ほど言ったが、実はその子ども像はまどの外部に型として存在し、それを通して童謡作品が生み出されるわけではなく、まどの内部に子どもの型があるのととらえたい。もしくは、容易にそれを自己内部に取り込むことが出来ると言ってもいい。そして、子どもの感性を持ったまどが童謡という作品を表現した場合、普通の意味での詩よりも必ずしも小さい世界とは限らない。ある場合、大人が感応し得ない部分を子どものほうがまどの童謡に敏感に反応するとまどは言う。大人は鈍くなっていく存在だと基本のところではまどは思っている。

まどのことばに

常識でがんじがらめになっているオトナたちのオトナことばでは、とても表現しにくいオトナの詩がある。そういう詩を自分の為に自分かってにかきにかいている。その中の子どもに向くものだけを子どもに与えることだ。そういう気がする。子どものためにかくということではない。・・・オレがかいているのは子ども語によるオレの詩だ。(中略)なぜ大人のオレがオレの詩を子ども語でかかねばならぬのか。オレが詩と名づける世界は大人語ではとても構築できないことが多いからだ。¹¹

とあるが、まどの詩が子ども語である以上、詩人としてのまどの詩も、童謡詩人としての童謡も、作品の広さにおいて明確な区別はつけにく

いはずだ。ただ、童謡としての b. のような配慮と、c. d. のような共有性・集団性は加味されるが、本質においてまどの詩と童謡の世界は佐藤氏が示す亀裂のようなものではないように思える。むしろ混然としているのではないだろうか。これにもう一つ付け加えるならば、まどの[・]児[・]童[・]以[・]上[・]、または一[・]歩[・]前[・]を[・]歩[・]くという童謡創作の童謡観は、幼く見える子どもに合わせ過ぎないようにある程度の高さを保てといった意味ではない。逆に児童以上ということは、まどにとって真剣な作業であり、場合によっては大人以上に子どもはそのまどの一歩前を感受する能力があると見抜いている。まどは子どもに対して謙遜な人である。このこともまどにとっては童謡と詩の本質の同一性を示すことであらう。

(四) 童謡の現実のあり方に対しての落胆

『季刊どうよう』31号¹²で阪田寛夫氏が「まどさん八十二歳の夏」と題して、まどの話をまとめているが、その中でまどは童謡について次のように語っている。

今はもう童謡は書いていません。もともと作曲するための童謡には、あやふやなことがつきまとっていました。音楽としてできあがった歌を見ると、作詞家の役目はただヒントを差し上げるだけで、その詩の意味についても、厳密に言えば、もはや作曲家の支配に属する気がします。その証拠に、日本語の意味を知らずに発音だけできる人が、たとえば「ぞうさん」を作曲したら、全然別のものになるでしょう。——逆に考えれば、作曲家のことは考えずに、詩人は自分勝手に詩を書けばいいんだという気がします。

このまどの発言は無念さの響きがある。自分はあやふやではない、

より鮮明に子どもと感応し合い共有する童謡を目指していたのだ。しかし現実には、成し遂げ得ない事であったという無念さである。裏返せば、その無念さが大きいだけ、まどの童謡創作は真剣であったことを示している。まどが82歳だったのは1991年である。それは『全詩集』発刊の一年前であった。『全詩集』 所載の最後の三年間の作品数は極端に少なく、1、5、3であるのも『全詩集』 発刊のためと想像される。『全詩集』 発刊にともなう校閲作業の中で、まどは自分のそれまでの作品の全てを振り返り、見渡したことであろう。その結果、特に童謡創作に関する感慨があったはずだ。作曲家に対することばにはずいぶん厳しさが含まれている。

また、次のまどのことばからは、ずっと以前からこのようなある種のもどかしさが心にあったことが分かる。これも作曲家に対してであり、童謡を子どもに提供するジャーナリズムの人々に対しての落胆でもあろう。まど54歳のときのことばである。

ところでツマラヌ童謡は、今でもツマラナクナイ童謡を上回って出回ってはいないでしょうか。ここで言う童謡とは曲ではなくて歌詞の方のことですが、ツマラヌ童謡とはその歌詞が精神の高度の燃焼による所産とはいいいがたい作、つまり詩ではない童謡のことです。

自分で実作してみて思いあたるのは、歌詞が多少とも詩にちかづいたような作は案外ジャーナリズムの担当者や作曲家が喜んでくれず、逆に常識になり下がった失敗作が往々にして佳作として歓迎され、すばらしい作曲をされてしまうことです。

童謡曲集『ぞうさん まど・みちお 子どもの歌100曲集』¹³の「はじめに」の中で、昔のいわゆるレコード童謡をツマラヌ童謡と言った上で述べたことばである。まどの厳しいことばは童謡に対する基準の

高さから、自分に対しても他人に対しても個人の名前こそ挙げないが手厳しい。この1963年のことばは、まどが童謡をもっとも精力的に創作していた時期のものである。

以上、まどのことばから、童謡が創られ子どもに歌われるという現実のあり方に対して、まどは時の経過とともに無念さと落胆を感じるようになっていったことが窺え、それが童謡から詩へと移行していった一つの要因になった可能性も見出せた。

上のまどのことばは、言いかえれば作曲家もジャーナリズムの人々も童謡の良し悪しを識別する力がないということである。それでは、まど自身にとっては自分の作品はどうとらえられているだろうか。『ぞうさん まど・みちお 子どもの歌 100 曲集』についての気持ちを次のように述べている。

国土社の詩の本¹⁴は、あれは童謡集みたいなもので、私の場合はフレール館から出ている『ぞうさん』という曲集をもとにして編んだんです。そしてその曲集はいくらかでも広く歌われている歌をということで編んだのです。自分が詩としていいと思って選んだわけではないんです。そのためかあれを見ると、あれに入らなかった作品の中に却っていいのが残っているような気がしてならないのです。つまり、逃した魚は大きいみたいな感じがいつもあってね。¹⁵

このまどのことばを手がかりにすれば、『100 曲集』にもあって国土社の『ぞうさん』にも載せたものはまどの作品としてのお墨付きを、『100 曲集』になかったものは逃した大魚ということになり、どちらにしても国土社の『ぞうさん』はまどの童謡観を探る上で重要なものである。そして曲集とはせず、詩としての童謡を主張している。いくつか作曲されていないものも載せている。これは多少なりともまどが

落胆を感じた作曲者や童謡に関わる大人たちへの自分の童謡はこのような世界なのだというメッセージでもあろう。この一つ一つの童謡のメッセージに触れると、まどが持っていた童謡観をまどは理屈抜きで実践してきたことがわかる。

最後に『100 曲集』ではなく、国土社の『ぞうさん』に入れられた「一ばん星」(曲はない)をとりあげて本稿を終えたい。初出は詩集『てんぷらびりびり』で、童謡集の『ぞうさん』に載った。まどにとっての詩と童謡の近さを示している例と言えよう。

広い 広い 空の なか
一ばん星は どこかしら

一ばん星は もう とうに
あたしを 見つけて まってるのに

一ばん星の まつげは もう
あたしの ほほに さわるのに

広い 広い 空のなか
一ばん星は どこかしら

『全詩集』より

まどの童謡の神髄は魂の震えである。そして、その震えは子どもの中にこそあるとまどは感じ取っている。幼年の日の日暮れの空にさがしあぐねた一ばん星を見つけた時の感激をまどは忘れない。広い広い空のなかに夜一人でたたずむ心を大人は失いかけている。まだ見つからない一ばん星の優しさを子どもは感じ探し求める。子どもの小さく見える心が広大な宇宙へと広がっていくその体験はまどの詩が与える

力であり、夜空を離れた日々の生活空間でも母親を待つ思いと重なっていくであろう。

注

- 1 伊藤英治編『まど・みちお全詩集』 理論社 2002年新訂版
- 2 短詩は大タイトルを一つと数えたものもある
- 3 まど・みちお『てんぷらぴりぴり』大日本図書 1968年6月
- 4 『婦人画報』アシェット婦人画報社 2011年5月
- 5 谷悦子『まど・みちお 研究と資料』和泉書院 1995年5月 P.186
- 6 佐藤通雅『詩人 まど・みちお』北冬舎 1998年10月 p.235
- 7 佐藤 前掲書 p.238
- 8 谷悦子 前掲書 p.187
- 9 谷悦子 前掲書 p.48 より転載させていただいた。
- 10 いわゆる少年詩というものがあるが、簡略のために省いた、少年詩の場合は詩人の子ども像が関わってくる。
- 11 谷悦子 前掲書 p.59
- 12 『季刊どうよう』31号 特集「童謡の源——まど・みちおの世界」1992年10月)
- 13 『ぞうさん まど・みちお 子どもの歌100曲集』フレーベル館 1963年
- 14 まど・みちお『ぞうさん』国土社 1975年11月
- 15 谷悦子 前掲書 p.202

* あめと おさる

あめが てんから	おさるの こどもが	みてても やまない
ふりました	みてました	あめでした
ぶどう みたいに	うその ぶどうだ	のみでも たべよう
ふりました	みてました	たべました
トッパ テッパ	トッパ テッパ	トッパ テッパ
タッパ トッパ	タッパ トッパ	タッパ トッパ
ポツツン ツン	ポツツン ツン	ポツツン ツン

『全詩集』より

参考文献・資料

- 童謡曲集『ぞうさん まど・みちお 子どもの歌 100 曲集』フレーベル館 1963 年
- 『てんぷらびりびり』まど・みちお 大日本図書 1968 年 6 月
- 『ぞうさん』まど・みちお 国土社 1975 年 11 月
- 「まどさん八十二歳の夏」阪田寛夫(『季刊どうよう』31 号特集「童謡の源——まど・みちおの世界」1992 年 10 月)
- 『まど・みちお 研究と資料』谷悦子 和泉書院 1995.5
- 『詩人 まど・みちお』佐藤通雅 北冬社 1998 年 10 月
- 『まど・みちお全詩集』伊藤英治編 理論社 2002 年新訂版
- 『婦人画報』アシェット婦人画報社 2011 年 5 月